

## Laval théologique et philosophique



### SAINT-GERMAIN, Gisèle, *Psychothérapie et vie intellectuelle. Expériences vécues*

Réginald Richard

Volume 36, numéro 3, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705818ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705818ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Richard, R. (1980). Compte rendu de [SAINT-GERMAIN, Gisèle, *Psychothérapie et vie intellectuelle. Expériences vécues*]. *Laval théologique et philosophique*, 36(3), 324–326. <https://doi.org/10.7202/705818ar>

d'Aquin. Celui-ci accepte la possibilité de la création « ab aeterno » alors que le Docteur séraphique la nie. Le dernier chapitre, bref, aborde le problème de la création et du commencement du monde en regard de la science expérimentale contemporaine. On peut se demander pourquoi l'auteur a tenu à inclure cette troisième partie dans son ouvrage. Les deux sujets abordés sont loin d'être dépourvus d'intérêt, mais ils débordent les cadres du sujet de l'ouvrage et ne lui sont pas essentiels.

Même si l'on peut chicaner l'auteur à propos de rares expressions qu'on souhaiterait plus précises et moins générales, il reste que cette ouvrage est des plus précieux pour quiconque désire une vue globale du problème de l'existence de Dieu et un exposé élaboré des preuves principales présentées au cours des siècles. En outre, l'auteur utilise une solide et abondante documentation. Le lecteur trouvera, à la fin de chaque chapitre, une bibliographie riche et précieuse.

Ls Émile BLANCHET

Gisèle SAINT-GERMAIN, **Psychothérapie et vie intellectuelle**. Expériences vécues. Un volume broché (14 × 19 cm), Coll. « Psychologie actuelle », Montréal, Éditions Fides, 1979, 164 pp.

La problématique ouverte par *Psychothérapie et vie spirituelle* s'énonce comme suit : dans le domaine de l'intervention, il y a un hiatus entre les approches des psychologues et celles des guides spirituels, au point où les unes comme les autres tentent d'expliquer concurremment la totalité du champ religieux, soit par la psychologie, soit par la théologie spirituelle, sans se rendre compte des connexions et des inter-relations entre ces deux domaines de l'expérience humaine. Forte de cette problématique, l'auteur mène une étude à la fois théorique et clinique visant à jeter un pont entre les découvertes des sciences psychologiques et les intuitions des grands maîtres spirituels pour ouvrir ainsi la voie à une « science clinique du psychisme religieux » (p. 11). C'est cela que l'auteur dénomme le « principe d'explication psycho-spirituel ».

Sur le plan théorique, l'auteur inscrit son ouvrage dans la lignée de la « psychologie du moi » à la suite de Zilboorg, Hartman, From, Erikson qui tentent, en matière de religion en particulier,

de redonner à la psychanalyse un accent personnaliste. La référence à Freud est réduite à la lecture de *Avenir d'une Illusion*, ouvrage qui situe l'expérience religieuse dans les « fonctions défensives du moi ». *Psychothérapie et Vie spirituelle* veut, à la différence de la psychanalyse freudienne, donner à la religion une fonction axiologique : « Le Rôle de la religion ne consiste pas seulement à fortifier l'individu contre l'envahissement de l'anxiété, du doute et du désespoir ; mais elle lui procure également une direction, un but qui lui permet à chaque étape de son devenir, de se relier significativement à la totalité de l'être » (p. 19). Psychologie et théologie se trouvent alors arrimées l'une à l'autre : l'inconscient freudien se dédouble dans un inconscient spirituel, lieu de l'illumination, de l'intuition et de l'inspiration ; les trois phases de l'évolution humaine d'Eric From se trouvent du même coup adjointes aux trois voies de la plus pure tradition spirituelle. Les considérations psychologiques voisinent avec les envolées les plus mystiques et les plus spirituelles.

Sur le plan méthodologique, l'auteur rend compte d'une expérimentation faite auprès de cinq religieuses pendant une période de trois ans où, par une direction « spirituelle en profondeur », se conjuguent psychothérapie de groupe et alimentation spirituelle. Elle tente de cerner les processus de l'évolution spirituelle à partir des effets de transformation qu'elle observe chez les sujets dans son expérimentation clinique. Les chapitres IV et V nous présentent les avancés majeurs : 1) Nécessité de connaître l'histoire personnelle, la situation familiale, les expériences traumatiques vécues par un sujet, pour comprendre sa spiritualité profonde, ses peurs devant Dieu, son angoisse à l'oraison, sa difficulté à recevoir les sacrements, sa façon particulière de prier. Tel est l'aspect psychologique de la vie spirituelle. 2) La libération des séquelles de situations traumatisantes de l'enfance entraîne des répercussions sur la vie religieuse qui se font sentir par la levée d'angoisses, de doutes et de peurs qui balisent la vie spirituelle d'un sujet. « La grâce est rendue inefficace par des blocages psychologiques » (p. 153). 3) Par ailleurs, « les forces surnaturelles semblent opérer une trouée dans le mur de résistances dressé par le conflit intérieur » et par là permet au sujet de « surmonter ses difficultés psychologiques et d'échapper à la névrose » (p. 71). 4) « La connaissance du lien profond entre la personnalité et la spiritualité fait perdre à cette dernière son caractère de surajouté, de plaqué, parfois même d'étranger et d'artificiel... Tout comme il peut y avoir refoulement, manque d'intégration de la spiritualité dans l'ensemble de

la personnalité » (p. 160). « Si, d'une part, la connaissance psychologique de soi ouvre au pied de la personne religieuse l'abîme de sa misère, ce qui serait de nature à la troubler profondément », d'autre part la spiritualité vient combler cet abîme et ouvre des perspectives infinies » (p. 161).

L'auteur termine son ouvrage en émettant les vœux que la direction spirituelle soit revalorisée en intégrant la dimension psychologique de la personne « là où s'effectuent les prises de conscience et l'intégration des purifications et des transformations radicales opérées dans les dimensions spirituelles et surnaturelles de l'être » (p. 164). Telles sont, à notre avis, les points majeurs de l'ouvrage.

Mme St-Germain a eu le courage d'aborder les questions difficiles des relations entre psychothérapie et direction spirituelle. Aux courants religieux mystiques et charismatiques actuels, qui se proposent de libérer l'expérience spirituelle de toutes considérations psychologiques et peut-être psychiatriques où elle s'était enlue depuis l'avènement de ces sciences, l'A. propose un cheminement spirituel ajusté à l'interaction du « psychisme » et du « spirituel ». En ce sens, l'A. s'inscrit dans la ligne de pensée de bien des intervenants religieux depuis une vingtaine d'années au Québec, de même que dans le courant « mystico-humaniste » tel Maslow, Assagioli et Frankl, etc. En ce sens, « la connaissance vécue du lien profond entre la personnalité et la spiritualité » fait perdre à cette dernière son caractère de surajouté, de plaqué, parfois même d'étranger et d'artificiel...

Cependant, le projet de Mme St-Germain pose un certain nombre de questions que le cadre de la publication ne permettait peut-être pas de soulever.

1. L'auteur a finement observé les effets des aspects psychologiques dans la vie spirituelle ; il reste cependant que l'hypothèse inverse a été à peine envisagée. Quels sont les effets des aspects spirituels sur le psyché, et en quoi ces effets peuvent modifier l'intervention psychothérapeutique ? La seule allusion que fait l'auteur ne convainc guère : « Il semble se produire, grâce aux dons de l'esprit, une sorte d'illumination qui opère une véritable libération au plan spirituel, ce qui permet de fonctionner, de surmonter des difficultés et d'échapper à la véritable névrose, même si la compréhension profonde des mécanismes psychologiques en jeu échappe à la conscience » (p. 71). Il n'est pas nécessaire de faire appel aux dons de l'esprit pour expliquer

l'échappé de la névrose provoqué par la « sublimation » de traumatismes. Bien des traumatismes et blocages psychologiques sont sublimés dans l'art, la politique, la profession, le jeu, etc. En ce sens, il n'est pas dit que la vie spirituelle ou la religion ont à proprement parler les habilités spéciales ou les dons spéciaux, quant aux possibilités de sublimation psychologique.

Du fait que l'auteur n'a pu repérer et analyser les effets de la guidance spirituelle sur la psychothérapie, alors qu'il a longuement montré les effets de la psychothérapie sur la vie spirituelle, *Psychothérapie et vie spirituelle* est un ouvrage intéressant pour la direction spirituelle mais de moindre utilité pour le psychothérapeute.

2. Quant au projet d'explication psychospirituel, il ne va pas sans rencontrer des difficultés théoriques que l'auteur n'aborde pas et qu'il faudrait élucider. Comment vie psychique et vie spirituelle se rapportent-elles l'une à l'autre ? La santé psychique passe-t-elle obligatoirement par l'assumption de la dimension spirituelle au point que son absence aurait des conséquences graves sur l'équilibre humain ? Est-ce que, pour être efficace, la thérapie doit travailler tant sur les représentations religieuses que sur les représentations psychiques ? Thérapeute et guide spirituel coïncident-ils dans le même intervenant ? Par ailleurs, le projet d'une science psychospirituelle ne risque-t-il pas d'identifier le psychique et le spirituel, au point où celle-ci se ramène à du psychologique ou que tout le psychologique se ramène à du « spirituel » ? Ne risque-t-on pas de brouiller les ruptures entre les deux approches au profit d'une intervention unique sans dialectique vraie ? Si la psychothérapie peut avoir à ce point un effet sur la vie spirituelle, n'est-ce pas justement parce que les frontières entre les deux approches sont confuses, et que thérapeute et maître spirituel ne savent pas bien distinguer leur rôle propre ? N'est-ce pas là l'origine d'une crainte maintes fois répétée dans les milieux religieux, à savoir qu'un psychanalyste ou un psychothérapeute incroyant pourrait avoir une mauvaise influence irrémédiable sur la vie spirituelle et religieuse. Si la psychothérapie doit avoir une telle répercussion, ne doit-on pas alors se diriger vers une psychiatrie, ou une psychothérapie à la limite chrétienne et catholique ? Qu'est-ce que tout cela voudrait dire ?

3. La recherche d'une science psychospirituelle ne risque-t-elle pas au fond de réduire le choix que la culture occidentale a promu depuis l'avènement des sciences humaines ? Une science du psycho-

spirituel ne risque-t-elle pas de colmater l'écart et la dialectique entre la demande d'intervention d'un sujet faite à un thérapeute et la demande faite à un conseiller spirituel ou à un pasteur? Une demande d'intervention au sujet de la culpabilité peut actuellement être reçue aussi bien par un psychothérapeute que par un conseiller spirituel; l'un et l'autre ne la reçoivent pas de la même façon et ne l'insèrent pas dans la même logique thérapeutique. Faut-il colmater cette différence et la réduire à une seule logique psychospirituelle? Est-ce possible dans une société et une culture aussi diversifiées que les nôtres?

4. Ces questions se posent de façon concrète quand le thérapeute est lui-même prêtre ou que la psychologue est elle-même religieuse ou engagée plus ou moins dans un travail de guidance religieuse ou spirituelle. Doit-on effacer la frontière entre ces rôles différents et ces places différenciées dans la culture contemporaine? Une femme qui consulte pour une question d'avortement un prêtre-thérapeute, fait-elle une demande au prêtre ou au thérapeute? Chacun sait que la logique de l'un n'est pas la logique de l'autre, dans la pratique actuelle de la psychothérapie et de la pastorale. Inscrit-elle sa demande dans une pratique psychologique ou dans une pratique spirituelle et religieuse? Il y a là un conflit concret que la science du psychospirituel peut facilement masquer, laissant la demande de consultation sans choix véritable.

*Psychothérapie et vie spirituelle* a peut-être le défaut d'annoncer plus qu'il ne donne, tout au moins sur le plan théorique. Resituer dans son objectif d'alerter les intervenants religieux sur les inter-actions entre psychisme et spiritualité, c'est là une tentative courageuse qui ne manque pas d'intérêt. Seulement, peut-on regretter que l'A. ne fasse pas état des travaux de Louis Bernaert, psychanalyste de l'« École freudienne de Paris ». Sur le plan de la direction spirituelle proprement dite, les cas que l'A. présente, bien que tirés d'un échantillon fort homogène, permettent un type de théorisation des étapes de l'évolution spirituelle qui ne manquera pas de conduire à juste titre l'intervenant religieux à s'interroger.

Réginald RICHARD

Ghislaine BOUCHER, *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin* (1632-1668). Coll. Hier-Aujourd'hui 21, Bellarmine-Desclée, Montréal-Tournai, 1979, 240 pages, 13,5 × 21 cm.

De ceux que l'Église canadienne, dans son épopée mystique des débuts, honore comme ses « Fondateurs », Catherine Simon de Longpré (Catherine de Saint-Augustin) est peut-être la moins connue en raison de son rôle plus caché et de sa mission plus secrète. Ghislaine Boucher a eu l'heureuse idée de remettre en valeur cette figure aussi la plus pure et la plus transparente de notre histoire.

Même si le titre fait choc, il répond parfaitement au contenu de l'ouvrage. Docteur en théologie de la Grégorienne et professeur de théologie, c'est avec toute la délicatesse et la précision souhaitables que l'Auteur traite son sujet sans y chercher le sensationnel mais ne craignant pas davantage de rappeler, dans la sérénité de la foi, un thème par trop oublié et même écarté, de nos jours, Satan.

Les deux principales sources mises à profit sont, d'une part, la *Vie de Catherine de Saint-Augustin* écrite par le P. Paul Ragueneau, jésuite, son directeur pendant douze ans, à Québec, d'après le *Journal* qu'elle avait rédigé sur l'ordre de ses confesseurs et la correspondance qu'elle avait continué d'adresser au P. Ragueneau après le retour de celui-ci en France et, d'autre part, le dossier publié par la Congrégation romaine de la Cause des Saints. L'Auteur ne pouvait avoir meilleures références.

Après 40 pages d'introduction où elle rappelle succinctement les principales dates et étapes de sa vie, les deux antagonistes qui s'affronteront jusqu'à la fin de son existence, *Dieu* et *Satan* et l'intervention très marquée de *Marie*, l'Auteur procède de façon méthodique à l'analyse objective et lucide des textes dont elle fait heureusement de copieuses citations.

Dans une première partie, deux chapitres montrent *Satan* à l'œuvre par de violentes tentations de diverses natures, *sensibles*: vanité, gourmandise, impureté, ou *spirituelles*: contre la foi, l'espérance, voire même tentation de suicide, des obsessions et même *inhabitation* — qu'il faut bien distinguer de la possession, qui est à écarter — de démons que Catherine de Saint-Augustin, par permission spéciale de Dieu, retient prisonniers en elle.

Une deuxième partie, structurée de même en deux chapitres, montre, cette fois, la coexistence de l'action de *Dieu* et celle de *Satan*: « obsédée des démons et possédée de Dieu », comme dit le P. Ragueneau (p. 110).

Au plus fort des tourmentes de ses tentations, dont rien ne paraissait à l'extérieur et que